William E. Shepard

İSLAM VE İDEOLOJİ: BİR TİPOLOJİYE DOĞRU[1]

Çeviren. Abdulhalim Durma

Günümüzde modern İslam hakkında yazarken, kendileriyle birlikte çok kolay yaşayamayacağımız, fakat kesinlikle onlar olmadan da yaşayamayacağımız insanları nitelemekte yaygın olarak başvurulan, “fundamentalist”, “modernist” ve “seküler” gibi etiketleri kullanmak muhtemelen doğru olacaktır.

Bir yandan, bu tür etiketler şüphesiz çoğu kez kısmen açık bir tanımı olmadan sıkça kullanıldığı, kısmen geniş çapta farklı fenomenleri bir araya getirdikleri, kısmen de çoğu zaman örtük bir önyargı ya da değer yargısı sundukları için, gerçek insanları ve eğilimleri anlamakta önümüze çıkan engeller olarak işlev görmüştür. Bana göre, bu özellikle "köktenci" etiketi için doğrudur. Öte yandan, eğer eşya hakkında konuşacak olursak, etiketlerden kaçınamayız ve çeşitli fenomenlerini, uygun özelliklere sahip, yönetilebilir sayıda kategoriler halinde analiz edemediğimiz sürece, modern Müslüman dünyası gibi engin ve karmaşık bir alana kesinlikle anlam veremeyiz. Asıl olan, etiket kullanıp kullanmadığımız değil, bunları nasıl kullandığımız sorusudur. Bu makalenin bir amacı, bu alanda uygun etiket arayışlarına katkıda bulunmaktır. Bir diğeri ve elbette daha önemlisi, bu kadar etiketlenmiş olanların anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bunu, "ideolojik yönelimler" tipolojisini sunarak ve tartışarak yapmaya çalışacağım. Bazı durumlarda ayırt edilen alt tipleri ile ana türler "laiklik", "İslami modernizm", "radikal İslamcılık", "gelenekçilik" ve "neo-gelenekçilik"tir. Elbette, tipolojinin veya etiketlerin radikal bir şekilde yeni olduğu iddia edilmez. Aslında, bence bir ölçüde bilimsel bir fikir birliğinin ne olduğunu yansıtıyorlar, ancak sunum ve tartışmanın ayrıntılandırmak ve açıklığa kavuşturmak için, belki de bazı

---

1 Bu makale ilk defa 1987 yılında, International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, No. 3’de basıldı.

noktalarda bu konsensüsü tadil edeceği için yardımcı olacağı umulur.
Bunları, bir dereceye kadar gerçek durumlarla ayrıntılı olarak uyuşabilen ya da karşılaştıramayan ancak çok sayıda vakayı analiz etmemize ve karşılaştırmamıza yardım eden, analitik yapılar olan, Weberci “ideal türler” olarak düşünürsek, etiketleme tehlikelerini en aza indirmeye yardımcı olacaktır. Tehlikeleri “güvercin delikleri” veya “kutular” olarak değil, bir eksenini “İslami totalizm” diğerini "modernite" olarak etiketleyebileceğimiz iki boyutlu bir spektrumdaki noktalar şeklinde sunarak riskleri en aza indirmeyi umuyorum. Gelenekçilik ve neo-gelenekçilik öncelikle "modernite" ölçeğinde değişirken, ilk üç türün "modernite" ölçeğinde çok yüksek olduğu, ancak "İslami totalizm" ölçeğinde büyük ölçüde değiştiği görülecektir.
"İslami totalizm" derken, İslam'ı dar bir teolojik inanç, özel dua ve ritüel ibadet anlamında bir "din" olarak değil, aynı zamanda politik, ekonomik ve sosyal davranışlara rehberlikle dolu bir yaşam biçimi olarak da görmekteyiz. Genel olarak bu, Müslümanların devletin, bütün yasaların Şeriat'a dayandığı bir “İslam Devleti” olması gerektiği iddiası biçimini alır. Bununla birlikte, burada iddiada bulunanların, genel anlamda diğerlerinden "daha iyi" Müslümanlar olduğu varsayılmaz.
"Modernite" ile, ilk olarak, modern malzeme teknolojisine yüksek bir değer verme ve modern sosyal örgütlenme ve mobilizasyon tekniklerini kullanma eğilimini, aynı zamanda parlamentolar ve siyasi partiler gibi bazı modern kurumları kabul etme tutumunu ve değişime karşı olumlu bir yönelim ve "ilerlemeye" inanmak gibi bazı muayyen fikirleri kastediyorum. "Modernite", aynı zamanda, Wilfred Cantwell Smith tarafından tarif edildiği üzere, son iki yüzyıldaki Batı etkisinin beraberinde getirdiği Batı'ya karşı oldukça belirsiz tutumları ve oldukça anlamlı bir şekilde ruhsal krizi de içerir :
Modern İslamın temel rahatsızlığı, İslam tarihi ile ilgili bir şeylerin ters gittiği duygusudur. Modern Müslümanların temel

problemi bu tarihin nasıl eski haline döndürüleceğidir; onu eski kuvvetli haline döndürmekle İslam toplumu tekrar kendisine ilahi olarak rehberlik edilen bir toplum olacaktır ve olması gerekir.

Bizim tipolojimizin, Batı etkisine ve Müslüman tarihini rehabilite etmeye yönelik önerilere verilen yanıtların bir tipolojisi olduğu söylenebilir. Bu, “modernleşmenin” zorunlu olarak “Batılılaşmayı içerip içermediği” sorusunu ayrıntılı olarak ele almak bu makalenin kapsamı dışındadır. Bana göre, bunların kavramsal olarak farklı olduklarını, ancak bugüne kadar pratikte büyük ölçüde aynı olduklarını söylemek yeterlidir. Gelecekte böyle olmaları gerekip gerekmediği, belki de burada sunulan türlerin çeşitlilik gösterdiği en önemli konudur. Özellikle radikal İslamcılar, aynı olmadıkları ve olmamaları gerektiği önerisine bağlı kalıyorlar.

"İdeolojik yönelim" ifadesi, ideolojik meselelerle uğraştığımızı, ancak “muhtelif farklı ve hatta radikal biçimde muhalif ideolojileri içeren laiklik” gibi belirli ideolojilerle uğraşmadığımızı vurgulamak için kullanılır -ideoloji modern bir fenomen olduğu sürece, gelenekçi konumların ideolojiyi en katı şekilde içerdiği söylenemez. İslama bir ideoloji olarak bakma temayülünden dolayı, “İslamcılık” terimini kullanacağım. Bir dereceye kadar, İslami totalizm ölçeği boyunca laiklikten radikal İslamcılığa doğru “sağa” giderken, ideolojinin daha İslami hale geldiğini söyleyerek şunu özetleyebiliriz. Modernite ölçeğini saf gelenekçilikten yukarı doğru taşırken, İslam daha ideolojik hale gelebilir.

Hareket noktamız, buradaki ideolojilerin ve öğretilerin liderlik tarzları, politik yöntemler veya onlarla ilişkilendirilebilecek sosyal konumlar üzerine değil doktrinal içeriği üzerinedir. Bu nedenle, bu tipoloji, James Bill'in "resmi İslam" ile "halk İslamı" arasındaki ayrımı gibi diğer olası tipolojileri tamamlayıcı niteliktedir. Prensipte, en azından, bu ideolojik yönelimlerin her biri "resmi" veya "popülist" olabilir. Aynı şekilde her biri az ya da çok karizmatik liderliğe yönelmiş,

aşağı yukarı elitist ve çoğu aşağı yukarı şiddet içeren (sözlü ve / veya fiili olarak) ve daha fazla veya daha az devrimci olabilir. Aynı zamanda Şii veya Sünni de olabilir. Üstelik, her birinin, eşit derecede geçerli, yani aslında İslami cemaatin ideolojik temeli veya uzun vadede anlamlı parçası haline gelme yeteneğine sahip olmaları birbirini tutmasa da, her bir tipin aşağı yukarı karmaşık ve entelektüel olarak tutarlı olabileceğini vurgulamak önemlidir. Bu tiplerin geçerliliği hakkında bu makalenin son bölümünde bazı önerilerde bulunacağım.

SEKÜLERİZM

Burada "laik" terimi, kamusal yaşamın pek çok alanında İslam dışındaki bir ideolojiyi açıkça izleyebilecek herhangi bir görüşe uygulanmaktadır. Sekülerizmin en radikal şekli, anayasası dine neredeyse hiç değinmeyen ve hükümetin camileri ve kiliseleri kapattığı Marksist Arnavutluk'ta olduğu gibi kamu ve özel bütün alanlarda İslamın yerine koymayı istemek olacaktır. Müslüman ülkelerde böyle radikal bir laiklik, her nasılsa, olağan dışı olmuştur.

Çok daha etkili olanı, dini siyasetten ve kamusal yaşamın diğer alanlarından "ayırmayı" amaçlayan "ılımlı bir laiklik" olmuştur. Bu durumda, ideoloji, genellikle kapitalizm, sosyalizm, liberalizm, vb. gibi diğerleriyle farklı ittifaklarda yer alan milliyetçilik olacaktır. “Ilımlı laik” bir anayasada İslam, devletin dini değildir ve egemenlik Tanrı'ya değil “millete” veya "halka" aittir. En iyi bilinen örnek, 1928’de İslam'ı devlet dini yapan maddenin anayasadan kaldırıldığı Türkiye’dir. Halihazırda konuyla ilgili madde şu şekildedir: "Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir” (Madde2). Bu başlangıç, egemenliğin "koşulsuz" olarak ulusta olduğunu belirtiyor ve "dinin kutsal prensiplerini" devlet meselelerinden ve politikadan açıkça ayırıyor.

Endonezya anayasasında, “beş ilkeden” (pancasila) birincisi olan ve ancak ne İslam'ı ve hatta ne de “Allah'ı” kastetmeyen, “Bir olan Yüce Kudsiyet”e dair inancı teyit eden daha ılımlı bir laiklik türü bulunmaktadır. Belki de Türk tipi laikliği "tarafsız laiklik" ve Endonezya tipi laikliği "dini sekülerizm" olarak etiketleyebiliriz.
İslam'ı devlet dini yapan anayasalar "saf" laik tipe uymuyor, ancak ölçekte İslami modernizmden daha yakın olabilir. 1972’deki Mısır anayasası “İslam Devlet’in dinidir” ve “İslami şeriat’ın prensipleri birincil yasama kaynaklarıdır” derken, aynı zamanda “egemenliğin yalnızca otoritenin kaynağı olan insanlara ait olduğunu” söyler" (Madde 2 ve 3).[2] Şeriatın ilkelerinin, dolaylı olarak, tek bir yasa kaynağı olmadığı gerçeğiyle birlikte, halk egemenliği, bu anayasayı büyük ölçüde seküler kılmaktadır. Bu tür anayasaları Arap dünyasında yaygın olarak kullanılan "Müslüman laik" olarak etiketleyebiliriz,
Hukuki reform alanında, "saf" biçimindeki sekülerizm, şeriatın tüm kamu hukuku alanlarındaki yerini uygulamada batılı olan diğer hukuka uygun kodlarla değiştirir ve tüm dinlerin vatandaşlarını prensipte kanun önünde eşit yapar. Bunun en iyi bilinen örneği, 1920’ler Türkiye’sinin yasal reformlarıdır. Diğer bir çok Müslüman ülke, gerçekte evlilik, boşanma, miras, vb. gibi aileye ilişkin “hassas” bölgeleri hariç olmak üzere birçok alanda aynı şeyi yaptı. Bu da, “dini” ile “seküler” arasındaki çizgi Batıda çizildiğinden farklı bir yere çekilse de, Şeriatın uygulanmadığı önemli alanları belirlediği sürece laikliktir.

---

2 2012’deki Mısır Şura Meclisi'nde yeni anayasa için yapılan oylamada, "Kanun koyucusu İslam Şeriati prensipleridir" diyen Mısır eski anayasasının 2. Maddesi üzerinde de tartışmalar yaşanmış, El Ezher'in de çağrısı ile maddenin 1971 anayasasında olduğu gibi kalması konusunda fikir birliği sağlanmıştır.

İlk iki farklı ılımlı laiklik türünün bir dereceye kadar karşılık geldiği iki ana motiv setini ayırt edebiliriz. İlk set, “ilerleme” ve ulusal güçle ilgili bir kaygıyı içeriyor; bunu başarmanın yolunun esasen Batılı bir modeli takip etmek olduğu inancıyla bir araya geldiğinde, bu durum Türk tipinin “tarafsız” laikliğine yol açıyor. Diğer motiv seti önemli bir gayrimüslim azınlığın olduğu ulusal birlik için bir endişeden ibarettir. Endonezya'da, Hristiyanları ve Bali Hinduları ile birlikte “kutsallık” yukarıda belirtildiği gibi onaylanır, ancak bu belirli bir ilahiyat değildir. Önemli bir Kıpti azınlığı olan Mısır'da, siyasi söylem genellikle "İslam" dan ziyade "din”den bahseder. Elbette, Mısır ve Endonezya'da "ilerleme" ve ulusal güç kaygısı da vardır.
Müslüman laikliği, Amerikancı kilise ve devletin ayrımı modeli üzerinde devlet ve "cami" nin ayrılmasını kastetmediğinden, laiklikten, dinin halk hayatından “ayrılması" olarak söz etmek yanıltıcıdır. Laik devletler dinî öğretimi ve kurumları kayda değer ölçüde destekliyor ve kontrol ediyorlar. Temel olarak, laiklik, dinin milliyetçi ve gelişimsel amaçlara hizmet etmesi bakımından dini kullanmak üzere devletin dini kontrolü ve çabası anlamına gelmektedir. Ayrıca, özellikle milliyetçi biçiminde, laiklik hiçbir şekilde İslam'ın kültürel miras olarak takdir edilmesiyle de tutarsız değildir ve hatta ulusal kimliğin gerekli bir bileşeni olarak görebilir. Hiç kimse aynı zamanda Müslüman olmayan bir "Türk" olarak kabul edilmez ', Şia İranlı kimliğinde son Şah'ın ittiği önemli bir unsurdu. Aynı şekilde, Hristiyan veya Müslüman olsun, Arap milliyetçileri de Arap milli kahramanları olarak Hz. Muhammed'in ve arkadaşlarının rolünü vurgulamaktaydılar. Bunların hepsini seküler yapan, İslam'ı milli kimliğe tabi kılma ve İslami mirası İlahi inisiyatife bir karşılık yerine insani kültürel bir başarı olarak görme eğilimidir.
Aynı şekilde, Pan-İslamcılık, Müslüman halklara sadakat ve/veya duygu anlamına geldiği sürece laik olabilir, ancak onlara şeriat tarafından yönetilmeleri için çağrıda bulunmaz. Pan-İslamcılık, İslami modernizm ve radikal İslamcılık ile de

tutarlı olduğu için, büyük farklılıklarına rağmen, bu türden taraftarlar arasında işbirliği için ideolojik bir temel sağlayabilir.
Ilımlı sekülerizmin mutlaka “dinsiz” olmadığını vurgulamak önemlidir. Bir laik tüm İslami ritüelleri sadık bir şekilde yerine getirebilir ve kişisel yaşamında İslami ahlak kurallarına uyabilir. Müslümanları daha sadık bir ritüel ve etik uygulamaya veya Müslüman olmayanları İslam'a çağırmak anlamında dava ile aktif olarak ilgilenebilirler. Müslüman yardım kuruluşlarını ve benzerlerini aktif olarak destekleyebilirler. Seküleristler, aynı zamanda, tutarlı bir şekilde, dini kişisel etik ve dolayısıyla kamu düzeni ve refahı için arzu edilen veya hatta gerekli bir destek olarak görebilirler. Vicdandan farklı olarak duyguların geliştirilmesi için dinin gerektiği konusunda ortak bir fikre sahip olabilirler.
Atatürk, Yunanlılara İslami renklerle direndi ve çabalarından ötürü İslami olan "Gazi" unvanını aldı. Bu tür İslami "referanslar" oluşturmuş olması, şüphesiz ki İslâmı "reform"e ederken daha sonraki başarısının bir başka şartıydı. Benzer gerekçelerle, derin bir analizin Albay Kaddafi'yi tüm "köktendinci" söylemleri için laik olarak kabul etmemize yol açacağından şüpheliyim[3]. İslami "yeniden diriliş"in kültürel miras ve Pan İslamik duygu ile ilgili kaygı verici bir uygulama olduğu anlamına gelen bu düşünceler laik bir çerçevede ifade edilebilir.

İSLAMİ MODERNİZM

Laikliğin aksine, İslami modernizm, İslam'ın kamu hayatı için yeterli bir ideolojik temel sağladığında ısrarcıdır. Bu yönelişin temsilcisi olarak alınabilecek olan Mısırlı devlet adamı Abdül Rahman Azzam, kitabı, ‘The Eternal Message of Muhammad’de şunları kaydeder[4].

---

3 Asker kökenli Libya devlet başkanı (1942-2011) Arap Sosyalizmi üzerine olan düşüncelerini "Yeşil Kitap"ta açıklar.
4 Azzam Paşa olarak da bilinen Abdul Rahman Hassan Azzam (1893-1976), Mısırlı bir diplomat ve politikacıydı. 22 Mart 1945'ten Eylül

İslam'la diğer dinlerin çoğu arasındaki fark, kendisinin ibadet etme eylemlerini oluşturmakla yetinmeyişi ve toplumun ihtiyaçlarını bir Sezar'a veya herhangi bir geçici yönetim organına bırakmadığıdır. Aksine, İslam, aile bireyleri ve toplum için ve diğer milletlere karşı davranış biçimleri, ilişkiler ve haklar ve yükümlülükler oluşturmuştur.

Bana göre, aynı şekilde modernist olan Pakistan'ın 1973 Anayasası, "tüm Evrenin egemenliğinin yalnızca Yüce Allah'a ait olduğunu" ve halkın otoritesinin O'nun öngördüğü sınırlar dahilinde "kutsal bir güven (inanç, sorumluluk)" olduğunu ileri sürüyor.

Bununla birlikte, bu İslamcı konum, İslam'ın kamusal alandaki esnekliğini vurgulama ve bu esnekliği, İslam'ı bir ya da daha fazla Batı ideolojisine uygun ya da en azından çok olumlu diyaloglarda yorumlamada kullanma konusunda çok güçlü bir eğilim ile nitelenmiştir. Sünniler arasında çoğunlukla, Müslümanların dört hukuk okulu (mezhep) tarafından temsil edilen "orta çağ sentezine" dayanmadığı, genellikle, "içtihat kapısı"nın yeniden açılacağı, ancak modern zamanların yeniden yorumlanması ve sentezi araştırmak üzere doğrudan Kur'an ve Sünnete geri dönmeleri ve tabii ki yerel İslam öncesi kültürlerden türetilmiş "batıl inançların" ortadan kaldırılması konularında ısrar ediyor. Azzam diyor ki:

Doğru Kılavuzlu Halife günlerinde Kutsal Yazılar, Sünnet ve Müslüman tarihçelerine baktığımızda, İslam'ın her zaman, yer ve halk için uygun olan tüm genel prensiplerin kesin ve net olduğunu görüyoruz. Bu ilkeleri uygulamaya gelince, İslami şeriatın esnekliği ve otoriteyi aklımıza ve içtihadımıza verdiği açıkça görülebilir. "Dünyevi meseleleriniz hakkında en iyisini siz bilirsiniz." derken, Peygamber tarafından gösterilen rehberliği etki itibarıyle Şeriat onaylar. İnsan fikrinin geniş kapsamı var ve doğruyu yanlıştan ayırt etmek, genel refah yolunu göstermek ve açık bir şekilde yönlendirmek, zarardan sakınmak için akıl ve tecrübe var.

1952'ye kadar Arap Birliği'nin ilk genel sekreteriydi.

Bu alıntıların ikinci kısmı, laikliğin neredeyse bir gerekçesi olarak görünebilir ve aslında bazı İslami modernizm anlayışı buna çok yaklaşıyor. Dahası, Azzam'ın adalet, özgürlük, insanın kardeşliği, işin değeri, dini hoşgörü ve aşırı servetin yeniden dağıtılmasını içeren “genel ilkeleri”, Pakistan anayasası tarafından öngörülen emir gibi, oldukça Batıcı geliyor; “İslam tarafından ilan edildiği gibi demokrasi, özgürlük, eşitlik ilkeleri, hoşgörü ve sosyal adalet tam olarak gözetilmelidir" (Giriş). Modernistler, İslami sosyal ilkelerin gelişme yeteneğine sahip olduğu ve "zamana ayak uydurabilecekleri" konusunda da ısrar edebilirler. Laiklerin aksine, modernistler Kuran ve Sünnet açısından genel prensipleri ve gelişmeleri haklı çıkarmak için çaba gösteriyorlar.

Daha önce de önerildiği gibi, aile ile ilgili hukukun "hassas" alanlarında yasal reform, genellikle mutlak içtihadın açık bir şekilde kullanılmasından ziyade, geleneksel yasal araçlar tarafından gerekçelendirilmesine rağmen, laikçi bir yöntemden daha modernist bir şekilde yapıldı ve gelenekçi bir yönde hareket eder.

Modernizm esnekliği üç ana yolla gerçekleştirir. Birincisi, yetkili geleneğin kendine özgü ve ayrıntılı içeriğini Kuran ve otantik Sünnet'le sınırlandırarak ve sonra da ikincisini radikal bir Hadis eleştirisi ile sınırlayarak mümkün olduğunca kısıtlama eğilimidir. Bu durum, sonradan oluşan geleneğin mutlaka dikkate alınması değil, fakat onu seçici olarak kullanmak anlamına gelir. Pakistan'daki Parwez gibi birkaçı, daha da ileri giderek Kuran'a kesinlikle bağlayıcı olarak yaklaşacaktır. Daha da radikal olanı, Sudan'daki Cumhuriyetçi Kardeşlerin yakın zamanda infaz edilen lideri Mahmud Muhammed Taha'nın onu

Kuran'ı Mekke kısmı ile sınırlandıracak olan öğretisidir[5]. Bu tip daha radikal yaklaşımların savunuculuğu nadirdir.

İkinci yol, yetkili kaynakların aşağı yukarı (yeniden) radikal yorumlanmasıdır. Bu özellikle, “modern” görüşlerle çatışıyor gibi görünen çok yönlü Kuran metinleri, haddî cezalar, cihad ve inanmayanlara yapılacak muamele durumlarıdır. Bazı hallerde modernist (yeniden) yorumlamalar metinde, zina için uygulamadaki haddi geçersiz kılma etkisine sahip olabilecek dört tanığın gerekliliği, ya da Kuran'ın dört eşe izninin eşin adil davranma kabiliyetine, ki bu kabiliyet bir başka pasajda red edilir, bağlı olduğu gibi durumlarda önemli miktarda destek bulabilir. Bu argümanın daha dikkat çekici bir şekli de, Kuran'ın yasal düzeydeki eş sayısını dörtle sınırladığı, ancak topluluğun çaba göstermesi gereken ideal için onaylananın tek eşlilik olduğudur. Bu, bazen şartlar gerektirdiği için çok eşliliğe izin veren Şeriat'ın esnekliğinin altını çizer, ancak tek eşliliğe açık bir ivme sağlar. Modernist eğilim, cihadı savunma savaşı olarak yorumlamak ve gayrimüslimlerin hoşgörüsünü gerektiren metinleri vurgulamak olmuştur. Bazı durumlarda bu ve diğer alanlarda modernist (yeniden) yorumlama geleneksel fıkıh öğretilerinden faydalanabilir, ancak öyle olmasına rağmen, geleneksel bir yönde hareket edebilir.

Aşırı biçimiyle (yeniden) yorum, Fazlur Rahman'ın önerdiği "Kur'an ve Sünnetteki bütün özel durumların ahlaki ilkelere dönüştürüleceği "neo-modernizme" yol açacaktır. Özel durumlar, hangi ahlaki ilkeleri örneklediklerini görmek için bağlamları ışığında incelenecek ve bu, otorite olarak kabul edilecek ilkelerdir.

---

5 Ona göre, çağımızda İslâmî bir hayatın ve toplumun yeniden inşası için geçerliliğini sürekli koruyan Kur’an’ın usule dair mesajı ferdî ve dinî özgürlük, eşitlik ve eşit mülkiyet hakkı gibi İslâm dininin ahlâkî ve mânevî ilkelerini içeren Mekke’deki mesajı temel alınmalıdır. 1968’de Mahmûd Muhammed Tâhâ mürted olmakla suçlandı, bu tür ağır suçlamalar sonraki yıllarda da sürdü. Nihayet 18 Ocak 1985’te idam edildi.

Üçüncü yöntem, İslam geleneğinin görüşlerini Batılı düşünce ve uygulamalarla bağdaştıran ve söz konusu Batılı uygulamaların aslen İslam'dan geldiğini iddia eden bir özür dilemedir. Bu, örneğin, Mısır'daki Yugoslavcı "doğrudan demokrasinin" uyarlanmasını "bu son 'doğrudan demokrasi' kavramı"nın orijinal olmadığı gerekçesiyle savunan Nasırcı yazarın ifade ettiği gibi basit bir tanımlama olabilir. "İslami demokrasinin erken dönemlerinde olacaktı." Daha açık bir ifadeyle, Batı pratiğinin geleneksel İslami zaafı modern koşullar altında yerine getirmenin en iyi yolunu temsil ettiği iddia edilebilir. Ahmed Bahgat, Kur'an'daki yöneticinin başkalarına danışmasından (şura) söz eder: "Modern politik terminolojideki Şura demokrasidir. İslam, bu demokrasinin biçimini, türünü veya aşamalarını açıklamadı, bunu Müslümanlara ve zaman ve mekana bıraktı."

Ancak bu yalnızca bir tanımlama meselesi değildir, çünkü İslam'ın genellikle bazı yönlerden üstün olduğu iddia edilir. Batı'da tamamen materyalist olan kuruma manevi bir boyut katıyor olabilir, ya da karşıt Batı ideolojileriyle ya da bu ideolojilerin doğasında bulunan ikilemlerin çözümü için bir orta yol sağlıyor olabilir. Mustafa Mahmud şöyle diyor: "İki ucun [yani komünizm ve kapitalizm] diyalektik bir sentezi olarak [İslam], onların erdemlerini birleştiriyor; ama sonra, insana tarifsiz mutluluk-ruhsal tatmin sağlayarak daha da ileri gidiyor." Ali Şeriati'ye göre, İslam ve özellikle ilk Şii İmam Ali, "Mistisizm, Eşitlik ve Özgürlük"ün olumlu yönlerini birleştirdi, Marksizm ve Batılı varoluşçulukta son ikisi birbirinden ayrılmış ve dolayısıyla ayrıntılı olarak yer alan olumsuz biçimler idi.

Modernist özür dileme, birçok bilim adamı tarafından yüzeysel, eğilimli ve hatta psikolojik bakımdan tahrip edici olduğu şeklinde eleştirildi, öyle ki, "özür dileme" terimi, modern İslam literatüründe neredeyse kötüye kullanma terimi haline geldi. Bununla birlikte özür dileme, mutlaka olumsuz anlamda değildir. Gerçekten de, herhangi bir dinde kendisini haklı bir şekilde savunacak ya da yabancılara önerecek herhangi bir

özelliği içermelidir. Eğer modernist özürler bu tür eleştirilere pratikte açıksa, başarısızlıkları türüne özgü olmayıp, modern Müslümanların kendilerini bulduğu zor psikolojik konumdan kaynaklanır. Her ne kadar özür dileyen modernizmin, laiklerin daha açık bir şekilde yaptıklarından biraz daha fazlası gibi görünse de, en azından İslam'ın rekabetçi Batı ideolojileri arasında bir seçim ilkesi olarak hareket etmesine izin veriyor. Bu hiç şüphesiz milliyetçilik ve sosyalizm gibi ideolojilerin Müslümanlar arasında Marksizm veya faşizmden daha fazla hazır kabul bulmasının bir nedenidir. Aynı zamanda, kabul edilen herhangi bir ideolojinin veya uygulamanın İslamlaştırılması için incelik gösterecektir. Mesela demokrasi Şura demek, kavramın geleneksel İslami şura uygulaması doğrultusunda, özellikle de Batı dilini konuşamayanların kafasında kavram yorumlamasını teşvik edecektir.
Elbette modernist ideolojiler, bu üç yoldan hangisinin en belirgin olduğu ve hangi Batı modellerinin izlendiğine bağlı olarak değişecektir. Bu nedenle, "özdeşleştirme"nin daha az incelikli formlarına ve bundan kaçınmayı amaçlayan "(yeniden) yorumlama-modernizmi"nin daha az ince formlarına dayanan "özür dileyen" bir modernizmden söz edilebilir. Aynı şekilde, "liberal-milliyetçi" bir modernizm, "sosyalist" bir modernizm ("İslami Sosyalizm") veya "radikal üçüncü dünya" veya "Marksist-sonrası devrimci" modernizm (örneğin Şah'ın "İslami Marksizm") gibi modernizmler de olabilir.
Bu sonuncusu, Kur'an ve Sünneti çok esnek bir şekilde kullanır ve Batı'da, Marx, Weber ve Fanon gibi yazarlarda kökleri büyük olan modern eğilimlerden yararlanır ve Ali Şeriati ve İran Halkın Mücahidleri tarafından örneklendirilir.

Radikal İslamcılık

"Radikal İslamcılık" derken, çoğu zaman "köktendinciler" olarak adlandırılanların söylemleri kastedilir. Bu tür, özellikle Sayed Abul A'la Mevdudi ve daha sonraki yazılarında Sayyid Kutub ve sadece biraz daha az derecede İmam Humeyni ve

diğer mevcut İran liderleri tarafından temsil edilmektedir. Modernistler gibi, ama daha da ısrarla radikal İslamcılar, İslam'ın, sosyal ve kişisel yaşamın tüm yönleri için olduğunu iddia ediyorlar. İslam'ın esnek olması ve İslami olmayan "batıl inançların" ortadan kaldırılması gerektiği konusunda Modernistlerle aynı fikirdeler. Ayrıca, mutlak içtihat ihtiyacını da kabul ediyorlar, ancak daha az kapsam tanımaları bekleniyor ve bunun Batı'yı kopyalamanın gizli bir yolu olarak değil, İslami bir şekilde yapılması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Mevdudi, "İçtihad'ın amacı ve konusu, İlahi kanunun insan yapımı yasa ile değiştirilmesi değildir. Asıl amacı, İlahi Kanun'u anlamaktır" diyor. Seyyid Kutup, İslam "esnek"tir ama, "akışkan" değildir der ve "otoriter bir metin (nass) varsa, o zaman bu metin belirleyicidir ve içtihat için bir alan yoktur", diye vurgular. "Eğer nass yoksa, o zaman "Allah'ın kendi metodunun köklü ilkeleriyle." uygun olarak içtihat zamanı gelir." Buna uygun olarak, radikal İslamcılar, geçmişteki ulemanın çoğunu kabul etme ve toplumun modern öncesi zamanlardaki başarısızlıkları ve Batı Yayılmacılığının neden olduğu çarpıklıkları biraz daha az vurgulama eğilimindedir.

Aynı zamanda, İslam'ın ayırt ediciliğini kuvvetle vurgularlar. Mevdudi, dinimizin modern inançlara benzediğini gösteremedikçe, Müslümanlar olarak bizim şeref veya saygı kazanamayacağımız inancından doğan bu tür kimlikler üzerinde "Demokrasi", "komünizm" veya "diktatörlük" ile İslamı özdeşleştirmek arzusunda bulunanlara itiraz eder. "İslami sosyalizm" gibi terimleri reddetme eğilimindedirler ve hatta Humeyni, İran'ın İslam Cumhuriyeti adına "demokratik" kelimesini eklemeyi bile reddetmekteydi. Buna karşılık, Mücahidin-i Khal, örneğin, "İran Demokratik İslam Cumhuriyeti"nden söz ediyor. Bu farklılık kaygısı, hadd cezaları gibi açıkça ayırt edici İslami yasalar üzerinde ısrarla kendini gösterebilir. Daha ince bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir bütün olarak İslam'ın ayrı ve bütünleşmiş bir sistem olduğunu vurgulayarak farklılığa ulaşılır, böylece

bireysel öğeler ayıt edici görünmese bile, İslami sistemdeki yerleri onları farklı kılar. Bu yaklaşımla uyumlu olarak, bazıları, hırsızın elini kesmek gibi cezaların ancak gerçekten İslami bir toplum kurulduktan sonra yapılması gerektiğini söylemektedir.

Özgünlük ve ayırt edici olmak hususundaki bu endişe doğrultusunda, radikal İslamcılar özür dileme konusunda daha az vurgu yapmaktadır. Uygulamada bu sadece bir derece farkı olabilir, ama niyet bakımından ondan daha fazladır. Hem Mevdudi hem de Seyyid Kutub, modernist özür dilemelerinde “aşağılık kompleksi” görür. Bu durum, özellikle, gayrimüslim azınlıklar meselesinden taviz vermeyen eğilimde göze çarpar, Mevdudi açıkça “kanun önünde eşitlik”e saldırır ve zımmi statüsü için İslami hükümleri savunur.

Radikal İslamcılar, Şeriat'ı uygulamaya koyma zorunluluğunu vurgulamaktadır. Sadece bilinen ve saygı duyulan bir ideal değil, yürürlüğe koymak ve uymak bir yasadır. Aslında bu, Humeyni'nin İslam Devleti konusundaki derslerinin ana temasıdır. Bu noktada, stratejide önemli farklılıklar vardır. Bazıları İslami mevzuata aşamalı bir yaklaşımı kabul etmeye ve diğer ideolojik inançta olanlarla işbirliği yapmaya isteklidir. 1984'te Mısır'da bazı Müslüman Kardeşler, Nasır öncesi dönemin önde gelen laik partisi olan WAFD'ın üyeleri olarak parlamentoya seçildi. Diğer radikal İslamcılar, İran devrimi veya Enver Sedat'ın suikastinde olduğu gibi, şiddet içeren veya devrimci eylemlere yöneliktirler. Bunlar eski tip "ihanet" ile suçlayabilir.

Orijinallik üzerindeki bilinçli farkındalığına rağmen, radikal İslamcılık hala çok modern ve Batıdan ödünç alınmış olanı kabul ediyor. Bazı açılardan bu, pek de şaşırtıcı değildir, çünkü Batılılaşma eğilimlerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ve tepkileri, genellikle tepki verdiği özelliklerin bazılarını üstlenir. En açık şekilde, İran devriminde kaset kayıt cihazının ve İran-Irak savaşında modern silahlarla çatışmanın rolü önemli ölçüde olduğu için modern malzeme teknolojisini kabul etmekte zorlanmıyor. Klasik İslam medeniyetinin tamamen maddi

teknoloji ödünç alma konusunda sıkıntısı olmadığından, bu onun gerçekliğinden ödün vermez. Aslında, yukarıda 'Azzam tarafından alıntılanan hadis ("Dünyevi konular hakkında en iyisini biliyorsunuz"), hurmanın çoğalması çerçevesinde zirai teknolojiye dayandırılır. Bununla birlikte, bunun ötesinde, radikal İslamcılar, Batı'nın kanıtı olan birçok modern siyasi ve sosyal örgütlenme yöntemini kabul edip kullanabildiler ve en azından bazı Batı siyasal fikirlerini ve sembollerini uyarlayabildiler. İran İslam Cumhuriyeti'nin siyasi partileri, seçimleri ve parlamentosu var ve "Crusade for Construction" (Jihad-i Sazandegi) en azından ABD İç Barış Birlikleri'ni andırıyor. Mısır'daki Müslüman Kardeşler tarafından geliştirilen gençlik örgütleri ve kooperatifleri başka bir örnek teşkil ediyor. İdeolojik kavramlar alanında Humeyni "demokratik"i reddetmiş olabilir, ancak "cumhuriyeti" kabul etti ve İranlı liderlerin popülist ve üçüncü dünya devrimci söylemlerini kullanma yetenekleri iyi bilinmektedir. Mevdudi, "Müslüman, İslam tarafından örgütlenen Uluslararası Devrimci Partinin adıdır" der ve 'cihad'ın "devrimci mücadeleye" işaret ettiğini söyler. Seyyid Kutub, "öncü" ile benzer bir bağlamda konuşur ve İslam'ı "insanın kurtuluşunun evrensel ilanı" olarak tanımlar.

Her ne kadar radikal İslamcılar Batılı modelleri takip etmekten kaçınmaya çalışsalar da, bu modeller şüphesiz onlar üzerinde bir miktar etkide bulunmakta ve aralarında bir miktar farklılığa yol açmaktadır. Böylece Mevdudi'nin bazen daha "kapitalist" ve Seyyid Kutub için daha "sosyalist" olduğu söylenir ve benzer farklılıklar görünüşte İran'da ortaya çıkar. Yine de, bu tür varyasyonlar diğerlerinden azdır.

Özellikle önemli olan, radikal İslamcıların ilerleme fikrini kabul etmeleridir. Peygamber'in Sünneti'ni takip etme gayretleriyle, genellikle saati yedinci yüzyıl Arabistanına geri çevirmek istemekle suçlanırlar, ancak bu ciddi bir yanlış anlamadan ibarettir. Sadece ilerlemeyi istemekle kalmaz, İslam'ın da bunu başarmanın yolu olduğu konusunda ısrar ederler. Örneğin Humeyni, İslam'ı "ilerici" olarak nitelendirir ve Mevdudi,

sadece İslam'ın belirttiği ahlaki değerlerin gücüyle ilgili olarak, "öne doğru ilerleyişini hızlandırabiliriz", der. Aslında, ilerleme fikrinin reddedilmesinden çok uzak olup gayretleri bunun kabulünü yansıtır; eylemsizlik için ortak geleneksel gerekçeler, tarihsel düşüşün olduğu, böylece Hz. Peygamber’in “altın çağı” idealinin daha sonraki zamanlarda gerçekleştirilememesi görüşü az çok kaçınılmazdır. Radikal İslamcılar kuşkusuz Batı tarzı “ilerlemenin” etkilerinin çoğunu geri almak istemektedir, ancak bu, saati geri çevirmeyi istemekle aynı değildir.

Radikal İslamcıların sosyal ve siyasal aktivizmi, geçmişte dindar Müslümanlar arasında olağan olandan çok daha fazla dünyevi bir yönelimi de ortaya koyuyor ve Weber’in “manevi dünyevi asketizm” dediği şeyle dikkat çekici bir şekilde karakterize ediliyor. Yine de, bu perspektifte tutulmalıdır. Diğer dünyevi şeyler için endişelenmezler ve bir dereceye kadar bu dünyevi konulara yaptıkları vurgular, esas olarak laikliğin İslam'ı sorgulamaya çağırdığı bu dünyevi alana ait olan gerçeğin fonksiyonudur. Özellikle, Şia’nın radikal İslamcılığının öteki dünyayla ilgili kaygılarını şehitliklerde bu dünyadaki eylemle bir araya getirme kabiliyeti, kent sokaklarında ve savaş alanında çarpıcı biçimde gösterildi.

Bu arada, radikal İslamcılığın diğer iki “Protestan” eğilimini işaret edebiliriz. Bunlardan biri, bir “Weberci” iş ahlakı çağrısı yapmak için belirgin bir eğilimdir, diğeri ise belirli semboller üzerinde yoğunlaşarak İslami sembol sistemini “basitleştirme” eğilimidir. Bunların ikisi de İslami modernizmle ortaktır, ancak ikinci durumda motivasyon farklıdır. Modernizm, sembol sistemini “esnekliğin” çıkarları için basitleştirirken, radikal İslamcılık, özgünlüğün çıkarları için daha fazlasını yapar. Temelleri tehdit altında görerek, onları güçlendirmek ve her şeyi kendileriyle daha sıkı bir şekilde ilişkilendirmek ister. Aslında, uzun menzilli eğilimi sembol sistemini basitleştirmekten daha çok “rasyonelleştirmek” olabilir.

Muhtemelen, İslam'ı bir "sistem" olarak görme eğilimi de moderndir. Geleneksel olarak, şeriatın siyasetle ilgili hükümleri

kavramın genel anlamıyla bir sistem olarak ele alınmasından çok yönetimin zorunlu emirleri olarak anlaşılır. Bu, W.C. Smith'in geçmişte kökleri olmasına rağmen, modern bir fenomen olduğunu iddia ettiği radikal İslamcıların İslam'ı “yeniden birleştirme” yönündeki güçlü eğilimleridir.
Radikal İslamcılığın "modernliği", Sünni dünyasında, radikal İslamcıların "laymen" olma eğiliminde olmaları gerçeğiyle ilgilidir[6] ve bu nedenle de muhtemelen geçmişten gelen geleneğin karmaşıklığının ve kaynaklarının ulema gibi farkında olmamalarıdır. Diğer taraftan, “içtihad kapısı”, Şiiler arasında kısmen kapalı olmadığı için, Şii ulema tarafından yönetiliyordu. Bu durum, Şii ulemayı, yorumlamada biraz daha esnek hale getirmiş olabilir, ancak daha da önemlisi, onlara takipçileri üzerinde daha otorite sahibi olmalarına ve Batılılaşan hükümetlerde Sünni meslektaşları için mümkün olduğundan daha fazla bağımsızlığa izin vermiştir. Şia’nın radikal İslamcılığının ulema önderliğinde olduğu gerçeği, eski geleneklerde daha büyük bir sicile ve bir ölçüde “yeni gelenekçi” bir yönelime sahip olduğu anlamına geliyor.
Maddi teknoloji alanının dışında, "borçlanmanın", radikal İslamcılığın Batılı düşünce ve uygulamalarla ilişkisini tanımlamada en iyi yol olup olmadığını söylemek zordur. Çoğu durumda, temel İslami sembol sisteminin bazı yönlerini, Batı sorununa cevaben bazı şekillerde geliştirdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Her iki durumda da, tabii ki, modern Batı son derece önemli ve çoğu zaman belirleyicidir. Her iki durumda da, İslami modernizm, radikal İslamcılığın “borçlarını” veya yorumlarını kabul ettiği ölçüde, önemli bir arabuluculuk rolü oynamıştır. Bununla birlikte, radikal İslamcılığın bilinçli kaygıları, borç almanın olduğu yerdir. İslami sembol sistemi tarafından kontrol edilir. Özellikle ideolojik sembollerle, net bir İslami kaynağa sahip olmaları önemlidir. Laik bir ülkedeki radikal İslamcıların, içinde büyüdüğü evin yapısını sevmeyen,

6 Laymen, meslekten olmayan, rahip olmayan ve laik anlamlarına gelmektedir.

onu devralmak, yıkmak ve farklı bir plana göre yeniden inşa etmek isteyen, fakat bu süreçte eski malzemelerin bazılarını kullanmak için istekli hareket eden bir insan gibi olduğunu söyleyebiliriz. İran'da bu süreç başladı.

İSLAM TOTALİZMİ ÖLÇEĞİ

Daha önce belirtildiği gibi, şu ana kadar tartışılan üç yönelim öncelikle "İslami totalizm" olarak adlandırdığım ölçekte, yani İslam'ın sosyal eylem ve kamu mevzuatı için bir rehber olarak kabul edildiği ölçüde değişmektedir. Radikal laikliğin aşırı "solunda", İslam "din" olarak tamamen reddedildi, bunun bir şekilde sağında "din" olarak kabul edildi, ancak aşırı sağda olan radikal İslamcılık, kamusal yaşamın rehberi olarak reddedildi. Hem din hem ideoloji olduğu noktasında ısrar edilmekteydi. Bu ikisi arasında, her iki yönde de olması için biraz çaba var.

Bu yelpazede birçok Müslüman ülkenin anayasalarını tespit edersek, soldan sağa doğru şu sıralamayı yapabiliriz: Arnavutluk (radikal laik), Türkiye (tarafsız laik), Endonezya (dini laik), Suriye, Irak, Mısır (Müslüman laik), Pakistan (İslami modernist), İran (radikal İslamcı ve İslami modernist arasında). Mısır anayasası 1980'de Şeriat'ın ilkelerini mevzuatın "birincil kaynakları" yerine "birincil kaynak" haline getirmek için değiştirildiğinde, bu sağa doğru ince bir değişikliği göstermekteydi; fakat laik tipe hâlâ daha yakındır, çünkü Şeriat'ın ilkeleri hala tek kaynak değildir ve hala muhtemelen ne zaman takip edilip edilmeyeceklerini belirleme yetkisine sahip olan "halk"tır.

Modernite ölçeğinde bu üç tip oldukça yakındır, ancak radikal İslamcılığın İslam'ın unsurlarını "modernitenin" ihtiyaçlarına feda etmeye daha az istekli olacağı için aralarında bir miktar fark vardır. Örneğin, Bourgiba'nın istediği gibi Ramazan orucunu kalkınmanın çıkarları doğrultusunda değiştirmeye kesinlikle istekli olmayacaklardı.

Şimdiye kadar tartışma temel olarak politik ideoloji ve yasal reform alanlarına dayanıyor. Bununla birlikte, aynı tipoloji

diğer alanlara da uygulanabilir. Örneğin, “faizsiz” bankacılık hareketini radikal İslamcı bir hareket olarak görüyorum. Ekonomi ve din sekülerist konumda elbette ayrı olacaktı. Kapitalist odaklı bir modernizm, Kuran terimi olan riba'nın gerçekten modern bankacılık uygulamalarına tatbik edilmediğini ileri sürerek, sosyalist odaklı bir modernizmin kapitalist ekonomik adaletsizliğe yönelik bir saldırı yasağını genelleştirebileceğini savunarak, modern menfaatleri haklı çıkarabilir. Radikal İslamcı pozisyon, bir yeniden doğrulamayı ve bir şekilde geleneksel yasağın yoğunlaştırılmasını temsil ediyor ve bunu başarmak için bankacılık sistemini yeniden yapılandırmaya hazırlanıyor. Yeni kadın İslami kıyafeti, geleneksel bir reçeteyi içermesi ancak geleneksel tarzları içermemesi durumunda radikal İslamcıdır. Belli ki, politik ideoloji gibi bazı açılardan modernist ya da laik olmak, ve örneğin kadın kıyafeti gibi diğerlerinde, radikal İslamcı olmak mümkündür.

GELENEKÇİLİK

Bir gelenekçi, sadakati, Batı etkisinin hemen öncesinde kendi alanını niteleyen Şeriat ve Şeriat dışı unsurların belirli bir "karışımı" olarak düşünenler ve Batılı meydan okumayı önemli ölçüde içselleştirmemiş olanlar, yani, Batının çekiciliğini tehdidi kadar hissetmeyen ve bu nedenle tehdidin derinliğini tam olarak anlamayanlar olarak tanımlanabilir. Muhtemelen bu kişi, şu ana kadar tartışılan ve geleneksel "batıl inançlara" ağırlık verilen tiplerden daha fazla "öteki dünyaya dair" olacaktır.

Gelenekçiler, Batı'nın meydan okumasına kesinlikle geleneğin sıkıntılarla başa çıkma için sunduğu paradigmalar bağlamında cevap veriyor. Batılılar güç kullanarak karşı koyulacak veya Tanrı'nın günahlarında ısrar etmeleri üzerine onları teftiş ettiği cezalardan biri ya da inançlarını sınadığı davalardan biri olarak hoş görülebilen kafirler olabilir.76 Bir dereceye kadar Haçlı Seferleri ve Moğol istilaları tarihi emsaller sunabilir.77 Bazıları,

Tanrı'nın kafirlere dünyevi başarı bahşedebileceği ancak Müslümanlar için cennetin mutluluğunu saklı tutacağı düşüncesiyle teselli bulmaktadır.78 Yine de, gelenekçiler bile bu kadar yanıt vermek zorunda kaldıkça bir ölçüde "modern"dir. Hiçbir şekilde karşılık vermemiş olanlara basitçe "gelenekçi" diyebiliriz. On dokuzuncu yüzyılda ve gittikçe azalarak yirminci yüzyılda, gelenekçi oryantasyon genellikle ulema ve diğer gelenekçi seçkinler, Tasavvufi tarikatlar ve alt sınıflar, özellikle köylüler, bunların sonuncusu haricinde, orta Arabistan ve Afganistan gibi bölgelerdeki yüksek sınıfların yirminci yüzyıla kadar gelenekçi olduğu söylenebilir.
Bir gelenekçilik ölçeğinde sağdaki retçiden soldaki “uyumlu” dan ayırt edebiliriz. Retçiler, özellikle on dokuzuncu yüzyılda, şeriatın anlaşılmasını reforme etmek ya da onu pratikte daha az tesirli olduğu yaşam alanlarına genişletmek ya da kendine özgü modern konularla olan ilgisini iddia etmek için anlamlı gayretlerde bulunmadan sömürgeci güçlere karşı isyanlar ve direnişler düzenleyen veya Batılılaşan Müslüman yöneticilerin reform gayretlerine şiddetle karşı koyanlar olacaktır.
Uyumlular, anlaşanlar ya da geciktirme taktiklerini en çok kullananlar olacaktır. Onların eylemleri, Hz. Peygamber'in ideal zamanına olan mesafeden dolayı zamanın doğal olarak yozlaştığı ve dolayısıyla bu zorunluluğun bu tür bir uyarlamayı uygun kıldığı düşüncesi çerçevesinde anlam kazanır. 80 İslami modernist reformcuların ideal olanı tahrif etmelerine izin vermekten ziyade, bazı konuları ulemanın yetki alanından çıkarmak için geleneksel, ancak örtülü şekilde sekülerleştirici olan bir çareye izin vermeyi tercih ederler. Ezhercilerin Muhammed'in Abdüh ve takipçilerinin reformlarına muhalefetini açıklayan böyle bir tutum olabilir.
Gelenekçiler çoğu zaman katı bir muhafazakarlıkla (jumud) suçlanırlar, ancak böyle bir suçlama haksız olabilir. Gelenek her zaman kademeli olarak değişimle baş etme yollarına sahip olmuştur. "Mutlak" içtihat kapısı kapatılmış olsa bile, gelenek çerçevesinde 81 içtihad her zaman mümkün olmuştur.

Gelenekçiler, zamanın onurlu değişim yollarının yeterli olduğunu ya da katılaşmışlarsa, bunu modernleşmeye tepki olarak yapmış olduklarını düşünenler olmuşlardır.
Muhtemelen, Suudi Arabistan'daki en muhafazakar unsurlar en iyi şekilde tanımlanmış olup kesinlikle televizyonun ülkeye girişine karşı çıkan gelenekçiler retçi uçtadırlar. Suudi Arabistan'ın bir anayasaya sahip olmadığı gerçeği, modern anlamda, gelenekçi olduğu düşüncesini iddia ediyor. Suudi Arabistan'daki mevcut düşünce ve uygulamanın analizinin, hem modernist hem de radikal İslamcıları ve hatta sekülerist eğilimleri, belki de resmi çevrelerde muhtemelen en kuvvetli modernist eğilimleri ortaya çıkaracağı düşünülebilir. 1979'da Mekke'de Kutsal mekanı ele geçirenler, diğer eğilimlere karşı tepki gösteren radikal İslamcılar olabilir, ancak "retçi neo-gelenekçi" daha iyi bir etiket olabilir.

YENİ GELENEKÇİLİK
Gelenekçi, Batı meselesiyle başa çıkmak için daha derinden hareket etmeye başladığında, "neo-gelenekçi"ye dönüşebilir. Burada da "retçi" ve "uyumlu" uçları görebiliriz. Neo-gelenekçilik, laiklik, modernizm veya radikal İslamcılık yolunda geçiş aşaması olarak görülebilir, ancak daha kalıcı ve farklı tipler üretmesi de mümkündür.
Neo-gelenekçi modern teknolojiye olan ihtiyacı kabul ediyor, ancak tekknolojiye yaklaşırken modern tiplerden daha seçici olması ve fonksiyonel oluşundan farklı olarak daha az sembolik değer vermesi muhtemeldir. Ayrıca, diğer Batılı fikirleri ve değerleri, özellikle ilerleme fikrini ve "Weberci" iş ahlakını bir ölçüde daha az olmak üzere içselleştirmiş olması muhtemeldir. İlerleme fikrine daha az bağlı olduğu ölçüde, İslami idealin bir kerede sosyal pratiğe çevrilmesinin daha az acil olduğunu hissedebilir ve eğer uyumlu türden biriyse, geleneksel yöntemlerin değişimle başa çıkmada, belki de kısa vadede olmasa da uzun vadede yeterli olduğunu ve bu nedenle, ideal ile gerçeklik arasında bir süreliğine geçici bir laik boşluğa sahip

olmanın, aceleci bir modernist veya bu ideal ile kafası karışmış radikal İslamcı olmaktan daha iyi olduğunu hissedebilir. Aynı zamanda, belirli modernite biçimleri için laik bir hükümetin kötü niyetli olarak kabul gören aceleciliğini yavaşlatmak için "engelleyici" taktiklerin kullanılmasının uygun olduğunu hissedebilir. Devrimci değişimi kademeli olarak tercih edecektir. Öte yandan, retçi neo-gelenekçi, daha devrimci harekete ihtiyaç hissedebilir, ancak bunun için motivasyonu, modern ilerleme fikrinden daha çok gelenekçi Mehdici fikirlerden türetebilir.

Uyumlu neo-gelenekçi, Batılı yöntemlere ve ayrıca radikal İslamcıların savunduğu daha üniter İslami modele karşı yerel gelenekler olarak, pozitif değeri yerel geleneklerde görebilir. Onun belli yerel geleneklerin hem İslam kökenli hem de “modern” olmadığını ve yine de onlara değer verdiğini kabul etmesi daha muhtemeldir. Endonezya'daki Nahdatu’l Ulema’nın liderlerinden biri, radikal İslamcılığı, “İslam’ın somut bir yerel geleneğe “yaşayan” bir din olarak adapte edilmiş biçimlerini reddetmesi nedeniyle eleştirmekteydi.

Neogelenekçinin, daha modern tiplerden öğrenilenlerden ulemadan ve Tasavvuf Şeyhlerinin bilgeliğinden öğrenilenin temsil etttiği eski İslam geleneğinin derinliği ve karmaşıklığına daha fazla değer vermesi muhtemeldir. Bu nedenle, İran devrimi hem ulemanın yeri, hem de belirgin bir şekilde Şii ve İranlı unsurlar nedeniyle radikal İslamcıdan daha çok retçi neo-gelenekçi olarak ele alınabilir. Aslında, onu radikal İslamcı ve retçi neo-gelenekçi tipler arasında bir yere koymak düşünülebilir. Aynısı, Arap dünyasındaki Sünni "köktenciliğin" son şiddetli veya potansiyel olarak şiddetli belirtilerinden bazıları için de geçerli olabilir.

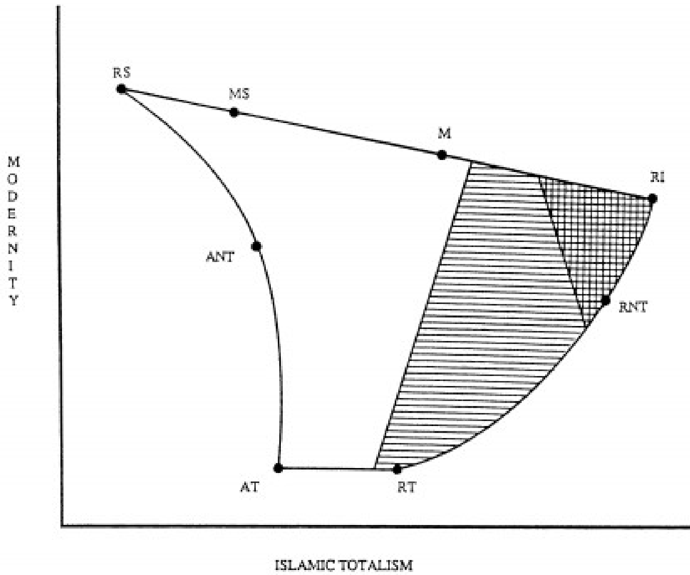
Bugün Mısır'daki ulemanın ve sufi tarikat mensuplarının çoğunun en iyi uyumlu neo-gelenekçiler olarak görüldüğüne inanıyorum. Gilsenan'ın açıkladığı gibi, Hamidiyya Shadhiliyya tarikatı, bu tipe oldukça iyi bir şekilde uymaktadır. İran'daki Ayetullah Şeriatmedari, muhtemelen en iyisi olarak buraya

yerleştirilebilir. Seyyid Hüseyin Nasr ve Martin Lings gibi yazarların en iyi neo-gelenekçiler olarak görüldüğüne inanıyorum ve bu durum, neo-gelenekçiliğin, “ilerleme” hakkındaki çekinceler ve teknolojinin çevre üzerindeki etkileri gibi “modernitenin” yönleri hakkındaki daha yeni Batılı şüphelerinden destek alabileceğini göstermektedir.

İKİ BOYUTLU SPEKTRUM

Artık spektrumumuzu doldurabilir ve iki boyutta sunabiliriz (bkz. Şekil 1). “Modernite” ölçeğinde, gelenekçi olmayan tipler arasında bazı farklılıklar görmüştük, ama açıkçası, bu boyutta, özellikle gelenekçi tiplerin, en düşük noktada saf gelenekçilik ve orta düzey neo-gelenekçilik ile hepsinden farklılık gösterdiği skala üzerinde açıkça yer almaktadır. Retçi ve uyumlu saf gelenekçilik türlerini bu ölçekte farklı bir şekilde yerleştirmek için bir neden görmüyorum, ancak uyumlu neo-gelenekçiler, seküleristleri radikal İslamcılardan daha yüksek kılanlar gibi nedenlerden dolayı retçi neo-gelenekçilerden biraz daha üst sıralarda yer alacaklar. "İslami totalizm" ölçeğinde, retçi gelenekçilik, geleneksel İslam'ın "köktenci" biçimlerinin bile pratikte şeriat yönetimi altına getirmek istemediği birçok yaşam alanı nedeniyle, radikal İslamcılığın solundadır. Muhtemelen retçi gelenekçilik, İslami modernizmin en katı biçimlerinin bile soluna yerleştirilmelidir (“savunmacı” veya “neo-modernist” tarzda). Diyagramın kenarları sağa eğiktir, çünkü ılımlı tipin katı bir laikliğe karşılık gelen pozisyonları gelenekçi seçeneğin bir parçası olmazken, retçi tiplerin muhtemelen İslami totalizm ölçeğindeki "sağa" modernite ölçeğindeki "yukarı" dan daha hızlı bir şekilde ilerlerken, katı bir sekülerizme karşılık geldiğini düşünüyorum. "Fundamentalizm" terimi bazen retçi gelenekçilikten modernizme dikey olarak çizilen çizginin sağındaki her şeye atıfta bulunmak için kullanılır; fakat hiçbir şekilde kullanılmayacak olursa, çünkü bunlar benim için örtük görünen hem radikalliğe hem de moderniteye sahip olan pozisyonlardır, onu radikal islamcılık ve retçi neogelenekçiliğe

limit olarak tercih ederim. Aslında, her nasılsa, bu terim bana cidden yanıltıcı bir konu olarak görünüyor ve ben bunun yerine "İslami radikalizm" in kullanılmasını öneririm.



RS = Radical Secularism

MS = Moderate Secularism

M = Islamic Modernism

RI = Radical Islamism

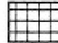
ANT = Accomodationist Neo-Traditionalism

RNT = Rejectionist Neo-Traditionalism

AT = Accomodationist Traditionalism

RT = Rejectionist Traditionalism

"Fundamentalism" widely defined 

"Fundamentalism" narrowly defined 

Bu tiplerin, her iki yönde de radikal İslamcılığın aşırı kesimlerinden daha fazla ideolojik çeşitlilik gösterme eğiliminde oldukları görülebilir. Laiklik, en azından prensipte, çok çeşitli Batılılaşmış ideolojileri içerebilirken, gelenekçilik, geleneksel İslam dünyasının çeşitliliğini yansıtacaktır. Radikal İslamcılık, en az çeşitliliği göstermelidir, çünkü hem ideolojisini "İslam'a" kesinlikle bağlamakta ısrarcıdır, hem de İslam'ı "basitleştirme" ve yaygın olarak paylaşılan temelleri vurgulama eğilimindedir.

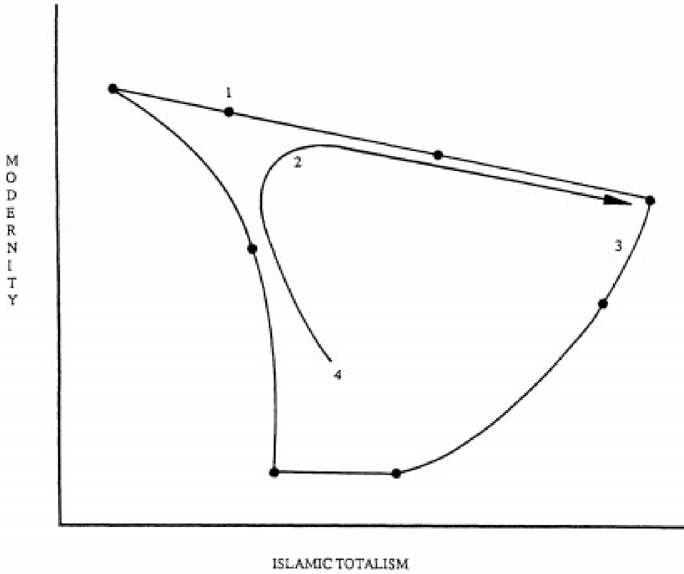


FIGURE 2.

Bu şema aslında mümkün olandan daha yüksek bir hassasiyet derecesi sunsa da, çeşitli modern İslami fenomenleri kaba bir şekilde çizmek mümkün olmalı ve sınıflanma tehlikesinden kaçınmamıza yardımcı olmalıdır. Şekil 2'de (1) Cemal Abdül Nasır, (2) Enver Sedat ve (3) Imam Humeyni için çok geçici

olarak teklif edilen yerler önerdim. Seyyid Kutub gibi bir yazarın, yaşamı boyunca ölçeğe göre, çizginin önerdiği şekilde hareket ettiği söylenebilir (4).

DEĞERLENDİRME

Burada tarif edilen çeşitli tiplerin güçlü ve zayıf yönleri nelerdir ve gelecek neyi getirebilir? Aşağıdaki açıklamalar, uzun vadede uygulanabilir olması gereken bir ideolojinin asıl durumun biraz gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği ve yüksek derecede ahlaki bir taahhüt verebilmesi gerektiği varsayımına dayanarak, değerlendirme konusunda çok geçici bir çabayı temsil etmektedir.

Kuşkusuz laikliğin en büyük gücü "pratik" alanlarda yatmaktadır. O denenmiş ve kanıtlanmış modellerin neler olduğunu önemli ölçüde takip eder. Üçüncü dünyadaki Batı saygınlığı hiç şüphesiz eskiden olduğu gibi olmasa da, pek çok ulusun liberal milliyetçilik ve Marksizm gibi ideolojiler temelinde teknolojik olarak gelişebildiğini inkar etmek hala mümkün değildir. Oysa Batı'ya ait olmayan bir ideolojinin hiçbiri henüz bu konuda kapasitesini göstermedi.

Ayrıca, hukuk öncesi din özgürlüğü ve eşitlik idealleriyle modern laiklik, dini çoğulculuk ile baş etmek için geniş kabul görmüş bir yol sağlar. Müslüman olmayanların varlığı muhtemelen Endonezya ve Mısır gibi ülkeleri laikliğe iten en önemli faktörlerden biri olmuştur. Aynı şekilde, laiklik, yaşadıkları ülkelerde azınlık olan Müslümanlar için en iyi ideoloji gibi görünecektir. Müslüman azınlıkların tartışılması bu makalenin kapsamı dışındadır, ancak ilgileri yadsınamaz. Bunun ötesinde, Müslüman ümmetin bir bütün olarak dünya nüfusunda bir azınlık olduğu da bir gerçektir, ve hatta en laiklik karşıtı olan Müslüman rejimlerin bile bununla mücadele etmesi gerekiyor. Muhtemelen İranlılar Kuzey Korelileri kendilerine silah satmaya ikna ettikleri ya da Nikaragua'larla dayanışma ilan etmeye kalktıkları zaman İslamcı argümanları öne sürmüyorlar.

Laiklerin Batılı düşünme yollarına yakınlığı hem güçlü hem de zayıf bir şeydir. Bir yandan, Batılılar ile nasıl başa çıkacaklarını bilmeleri ve Batı'nın güç kaynaklarını anlamaları diğerlerinden daha muhtemeldir. Öte yandan, Batı'daki her şey için ayrım gözetmeyen bir hayranlık içinde olmaları ya da en azından görünmeleri daha muhtemeldir, ancak bu bugün bir zamanlar olduğundan daha az doğrudur. Temel laik fikirlerin yabancı kanıtı, bugünün ikliminde açıkça bir dezavantajdır.
Laikliğin Şeriat konusundaki pozisyonunun açıklığı ve tutarlılığı da bir avantaj veya dezavantaj olabilir. Netlik, kavramsal olarak belirsiz sloganların daha geniş bir yelpazeye hitap edebileceği günlük politikalarda bir avantaj değildir. Ancak, uzlaşmaz bir netlik ve tutarlılık, devrimci bir durumda daha büyük bir taahhüt derinliğini harekete geçirebilir ve uzun vadede radikal bir sosyal değişim programının tutarlı ve etkili bir şekilde yürütülmesini sağlamaya yardımcı olabilir.
Her iki yolu da kesen laikliğin bir başka yönü de, seçiminin büyük ölçüde sosyal, politik ve ekonomik seçkinler arasında olmasıdır. Bir yandan bu, taraftarların inançlarını uygulamaya koymak için daha iyi konumlandırılmış olması anlamına gelmekte, diğer yandan laikliğin kitleler arasındaki zayıflığı konumunu daima güvensiz kılmakta ve İran'da çok çarpıcı bir şekilde patlak veren Batılılaşmış seçkinler ile toplumun geri kalanı arasındaki bir çeşit boşluğa katkıda bulunmaktadır.
Laiklik için özel bir sorun, Müslüman geçmişteki görece zayıf kökleridir, ancak bunlar tamamen yok değildir. Dinin diğer yaşam alanlarından ayrılmasının emsallerinden bazıları Şeriat'ın kişisel ritüel ve aile meseleleri alanlarında, kamu hukukunun diğer alanlarına göre çok daha ayrıntılı olarak açıklanmış ve çok daha düzenli olarak izlenmiş olmasında yatar. Özellikle laiklik, aile hukuku alanlarının kutsal-laik ayırımının kutsal tarafına yerleştirilmesine izin veriyorsa, laikliğin yalnızca geleneksel uygulamaya daha mantıklı bir adım attığı söylenebilir. Benzer şekilde, yasa önünde eşitlik, Bağdad Abbasileri, İspanya Emevileri ve Ekber'in Moğol Hindistanı

gibi en büyük İslami kültürel gelişim dönemlerinde, Müslüman olmayanlara verilen yüksek tolerans derecesinde emsal teşkil edebilir; milliyetçilik, asırlardır var olan etnik duygular ve yerel sadakatler çerçevesinde beslenebilir. Öte yandan, çağlar boyunca, en dindar ve en kararlı Müslümanlar, bozulmanın bir işareti olarak Şeriat'ı güçlendirme başarısızlığını kesinlikle görerek etnik kimliklerini diğerlerinden daha az hissetmişlerdir ve yöneticiler Müslüman olmayanlara çok fazla özgürlük ve tanınma verdiklerinde huzursuz olma eğilimindedirler. Genel olarak, geleneksel Müslüman pratiğindeki laikliğin destek arayabileceği unsurlar, merkezi İslami sembol sistemine en iyi şekilde entegre olmuş olanlardır.

Aslında, laikliğe uygun olabilmesi için İslam'ın çok büyük bir yeniden yorumlanması gerekecektir. Bu yöndeki bir adım, nispeten seküler Emevileri, dindar Müslümanların genellikle gördüklerinden daha iyi bir ışık altına getiren, muhteşem Abbasi dönemindeki seküler unsurlara önem veren ve başlangıçtaki Medine devletiyle adil şekilde yol gösterici olan Halifeliğin (daha incelikli şekilde dini olandan farklı olarak) kültürel anlamını göz ardı eden İslam tarihinin yeni bir yorumudur, ancak bunun yeterli olup olmadığından şüpheliyim. Bunun ötesinde, kamusal yaşam hakkında söylenecek çok sözü olan Kur'an ve Sünnette bulunan temel İslami sembol sisteminin seküler bir yorumunu geliştirmek gerekecektir. İhtiyaç duyulan bu büyüklükte bir yeniden yorumlanma, din tarihinde bilinmemektedir ve seküleristler bazen Protestan Reformuna olası bir model olarak işaret etmektedirler. En iyi bilinen çaba, 1925'te Kahire'de neşredilen "Ali Abd al-Raziq'in el-İslam ve'l-usul al-hukm," adlı çalışmasıdır. Kitabın ve yazarının etkili bir şekilde maruz kaldığı şiddetli saldırılar, Mısır'da bu sıradaki kamu gelişmelerini engelledi ve bugün Müslüman dünyasındaki iklim böyle bir çabaya daha az elverişli görünüyor.

Geçmişte, Müslüman dünyasında ahlaki bağlılığı harekete geçiren İslami semboller olmuştur ve herhangi bir laik ideolojinin henüz bunu başka türlü yapma yeteneğine dair

gerçekten inandırıcı bir kanıtı olmadığını düşünüyorum. Filistinliler bu noktada bir istisna olabilir, ancak durumları belirgindir ve hatta aralarında İslamcılığın arttığı bildirilmektedir. İslam dünyasında kalkınma ve sosyal entegrasyon için bir temel sağlamak üzere bugüne kadar laikliğin kaydı, önceki nesillerden çok daha zayıf olup birçoğunun alternatif araması şaşırtıcı değildir. Laiklik şu anda savunmadadır, ancak Müslümanların büyük çoğunluğu hala laik hükümetler yönetiminde yaşıyor ve bu hükümetler kolayca eğilmeyeceklerdir.
Buna karşılık, radikal İslamcılığın gücü tam olarak İslami orijinallik iddiasında ve sonuçta ortaya çıkma taahhüdünde bulunma kabiliyetinde yatmaktadır; radikal İslamcılara, başkaları tarafından başkaları için samimiyetleri ve kendilerinde bulunan fedakarlık yapma istekleri nedeniyle saygı duyulur. Bunu birçok modern özellik ile bir araya getirdiği için, "moderniteye"; ancak yine de değerli bir geleneğe ve modernizasyonun faydalarından daha fazla bozuk yönlerine büyük ölçüde maruz kalmış olanlara, hitap ediyor. Bunlar arasında, kuşkusuz gelişmekte olan ülkelerin geleceği için çok önemli gruplar olan birçok genç insan ve yakın zamanlarda kırsal bölgelerden şehre taşınan göçmenler vardır.
Radikal İslamcılığın, laikliğe ve başka görüşlere hoşgörüsüz olma eğilimine karşı açıkça ve zıt olarak Şeriat'ın tarafında bir pozisyon alması, onun "fanatizm" veya "aşırılık" olarak kolayca etiketlenmesini sağlar, ancak protesto veya devrim hareketleri için uygun bir araç haline getirilmesine de yardımcı olur.
Belki de radikal İslamcılık için en büyük uzun vadeli mücadele, iç mantığının onu zorladığı görevdir. Daha önce de belirtildiği gibi, içerisindeki taahhütname (ve bazen de açık olan) "Batı medeniyetini parçalamak ve birçok unsurunu kullanarak yeniden inşa etmektir. Sonuçta ortaya çıkan toplum, en azından şu anki "özgür dünya" ve komünist toplumlardan her biri kadar, belki daha fazla farklı olacaktır. Bir kaç radikal İslamcı, bence,

bu girişimin büyüklüğünün farkındadır. Günümüzün küçülen dünyasında, hem liberal hem de Marksist Batı medeniyetlerinin devam eden canlılığı karşısında bunun mümkün olup olmadığı belli değildir. Öte yandan, görevin büyüklüğü radikal İslamcıları beklediklerinden daha yaratıcı olmaya zorlayabilir. Otantikliğe yönelik merkezi kaygının, değişime çok açık bir şeffaflıkla birleşmesi, gerçekten İslami bir yaratıcılığın en iyi tarifi olabilir. Aslında, radikal İslamcılar, laikliğin ihtiyaç duyduğu türden olmasa bile, İslami sembol sisteminde makul değişiklikler yaratabilirler. Bugün İran'daki velayet-i fakih doktrini böyle bir olasılık gösteriyor. Bunu başarmaları gerekiyorsa, imaların çoğu zaman “geriye dönme” denilen Protestan Reformu'ndan toplumu ileri iten enerjileri serbest bırakmalarıyla daha az sarsıcı olamaz. Bununla birlikte, bu olasılığı gerçekleştirmek için radikal İslamcılığın, sadece muhalif çabalar için değil, yapıcı çabalar için de ahlaki bir taahhütte bulunmayacağını göstermesi gerekecektir.

Kısacası, radikal İslamcılık, herhangi bir devrimci ideolojinin güçlü ve zayıf yönlerine sahiptir. Onun gücü müthiştir ve önündeki engeller zorlayıcıdır. Uzun vadede önem kazanma potansiyeli, muhtemelen çoğu gözlemcinin tanımaya hazır olduğundan daha büyüktür.

Modernizmin, İslami orijinallik ile Batı'da çizilen “denenmiş ve kanıtlanmış” modellere bağlı kalmaya çalıştığı söylenebilir. Bunu yapabildiği ölçüde, radikal İslamcılığın içerdiği aksaklık ve "risk"ten kaçınırken, laiklikten daha etkin biçimde geleneksel ahlaki bağlılık kaynaklarından yararlanabilir. Öte yandan, genellikle “birisinin pastasına sahip olmak ve onu tamamen yemek” arzusu içerir ve esasen laik programlar için “kapak” olarak kullanılmaya uygundur. "Modernist" yasama reformu bir mutlak içtihat tarafından geleneğin ciddi bir şekilde yeniden şekillendirilmesinden ziyade, esasen sekülerist gerekçelerle istenen yasalar için İslami emsaller bulma meselesidir. Bu ölçüde, orijinallik iddiası güvenilirliğini yitirmektedir.

İslam'ı "Batılı" terimlerle yorumlamak için özür dileme çabası önemli bir temele dayanmıyor, çünkü Batı ve İslam medeniyetleri tarihsel olarak birbirine bağlı ve ortak bir noktaya sahipler ve Batı aslında Müslümanlardan çok ödünç aldı. Ancak bunların hepsi çok sık, sığ ve entelektüel açıdan yetersiz bir şekilde gelişti. Modernist özür dileme laikliğin en güçlü yanlarından birine sahip olduğu noktasında özellikle yetersizdir ve radikal İslamcılık, dini çoğulculuğa cevaben en azından samimidir. İslami hoşgörünün ısrarcı bir şekilde ilan edilmesine ve geçmişteki Müslüman tarihinden etkileyici örnekler üretme kabiliyetine rağmen, geleneksel zımmi statüsünün modern "kanun önünde eşitlik"le aynı olmadığı gerçeğiyle nadiren başa çıkabiliyor. Dolayısıyla, Müslüman olmayan azınlıkları kuşattığı düşüncesi ikna edici olmaktan uzaktır. Maalesef, modern durumun baskısı bu tür şeyleri neredeyse kaçınılmaz kılıyor. Bu konu o kadar hassastır ki, daha az yüzeysel görüşlere ulaşmak için gerekli olan açık sözlü kamuoyu tartışmalarına izin vermek zordur.
Bana öyle geliyor ki, İslami modernizm modernleşmenin bazı psikolojik ve sosyal zorlamalarını ona daha az yabancı bir çehre kazandırarak hafifletmekle yararlı bir rol oynayabilir, ancak Fazlur Rahman'ın "neo-modernizm" olarak önerdiği radikal yeniden yorumlama türünü geliştiremediği sürece sosyal gelişim için gerçekten sağlam bir temel sağlamanın uzun vadede mümkün olmadığı da anlaşılıyor. Kuşkusuz bazı kesimlerde buna duyulan ihtiyacın farkındalığı var, ancak iklimin bunun için “laik” bir yeniden yorumlamaya göre çok daha olgun olup olmadığından şüphe edilebilir. Bunun ötesinde, modernizm temelde dengesiz bir duraklama veya uzlaşma olarak kalacaktır.
Gelenekçi ve neo-gelenekçi konumların ayırt edici gücü, geçmişin geleneğindeki yönlendirmeleridir. Özellikle ulema üyesi oldukları sürece, geleneğin zenginliklerine, daha “modern” tiplerin sık sık sahip olmadığı konusunda farkındalığa ve erişime sahip olmaları muhtemeldir. Kuşkusuz, saf

gelenekçilik, Batı’yla mücadeleye yeterli bir tepki verecek kadar derinlemesine hissetmiyor, ancak bazı durumlarda neo-gelenekçilik, aynı zamanda Batı’nın cezbesine “kapılmamak” için cevap vermekte güçlük çekiyor olabilir. -"Daha modern" türleri olarak tehdit. Bu nedenle uzun vadede Batı'nın daha dengeli ve eleştirel bir değerlendirmesini yapabilir. Uyumlu neo-gelenekçilik, İslam geleneğinin “moderniteye” evrimsel bir adaptasyonu için en iyi çerçeveyi sunarken, retçi neo-gelenekçilik, İran’da da olabileceği gibi, uzun vadede hayatta kalmak için gerekli devrimci bir radikal İslamcılık sağlayabilir.

Gelecekle ilgili neler söylenebilir? Şu anda, her yerde kayda değer bir "sağ" ve belki de "aşağı doğru" bir baskı, aynı zamanda laik elitler tarafından kayda değer bir direnç var. Yakın gelecekte daha fazla İslami radikal (yani, radikal İslamcı veya retçi neo-gelenekçi) hükümetler ortaya çıkabilir, ancak muhtemelen bunlar bugün birkaç yıl önce olduğundan biraz daha az görünebilir. Kısa vadede, sağa doğru "erozyon" olsa da sekülerist ideolojilerin kendilerini korumaları beklenirdi. Orta vadede, pek çoğu İran devriminin kendisini kurumsallaştırması ve İran dışındaki Müslümanlara hitap etmesi kabiliyetine bağlı olacaktır. Bunu yaptığını ve bir dereceye kadar “değiştirdiğini” varsayarak, iki ana seçeneğin çok ılımlı ve biraz gelenekçi bir laiklik olduğu bir durum ortaya çıkabilir.

İslami bir radikalizm, radikal İslamcılık ile retçi neo-gelenekçilik arasında bir arabuluculuk yapıyor. Yine de eşit derecede muhtemel olsa da, öngörülemeyen gelişmeler, akademik gözlemci kategorilerini birbirine karıştırabilir ve öngörülerini şaşırtabilir.